

Retour sur « l'idéologie invisible » selon Lefort

Warren Breckman

TRADUCTION **Daniel Blanchard**

DANS **RAISON PUBLIQUE** 2018/1 N° 23, PAGES 37 À 54

ÉDITIONS **ÉDITIONS RAISON PUBLIQUE**

ISSN 1767-0543

ISBN 9782900337042

DOI 10.3917/rpubl.023.0037

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-raison-publique-2018-1-page-37?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Raison publique.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

RETOUR SUR « L'IDÉOLOGIE INVISIBLE » SELON LEFORT

WARREN BRECKMAN

37

Dans son essai de 1970, « La nouveauté et l'attrait de la répétition », Claude Lefort observait que ses précédents essais pâtissaient de son acharnement à demeurer dans « le cadre strict de l'interprétation marxiste¹ ». Le travail de Lefort, depuis au moins le début des années soixante a, certes, suivi une trajectoire qui l'éloignait de son adhésion initiale au marxisme. Mais dans son observation, le mot significatif est, en fait, « strict », car, ainsi que l'ont noté nombre de ses commentateurs dont moi-même, les écrits de Lefort dans les années soixante-dix ont conservé avec Marx un lien certes lâche, mais structurant. Je pense tout particulièrement à « Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre » (publié en 1978), à « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes » (publié en 1974) et à « Droits de l'homme et politique » publié en 1980². De tous ces textes, c'est celui sur l'idéologie qui témoigne de son lien avec Marx de la façon la plus constante et, dans une large mesure, positive. Pour une part, cela découle du simple fait que, comme Lefort le reconnaît, Marx se trouve à la source de tous les courants qu'a empruntés la réflexion moderne sur l'idéologie. Plus précisément, Lefort justifie son travail sur l'idéologie par le « souci de relancer à la hâte une critique dont les fondements sont à présent ensevelis sous les décombres du marxisme³ ». Et à lire son texte, on comprend vite qu'en réalité c'est l'entreprise critique de Marx qui gît ensevelie sous les ruines du marxisme. Si on creuse un tant soit peu, on peut

1. Cf. C. Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 355-371.

2. Pour ce qui est des textes de Lefort, les deux premiers titres figurent dans *Les formes de l'histoire – essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, repris en *Folio*. Dans le présent article, les références renvoient à cette édition. « Droits de l'homme et politique », dans *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, 1980. Fayard, 1981, 1994

3. « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés moderne », dans *Les formes de l'histoire*, p. 479.

trouver là une source d'inspiration, même si Lefort exclut qu'il soit possible, ou même souhaitable, de « revenir à la théorie de Marx en sa pureté première¹ ».

38 L'attention de nombreux chercheurs a été attirée par un essai de Lefort, très long, dense et extrêmement subtil, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », initialement publié dans la revue *Textures* et repris dans le recueil intitulé « Les formes de l'histoire ». Pourtant, ce texte n'a que rarement fait l'objet d'un examen approfondi. Le plus souvent, il a été choisi pour illustrer les caractéristiques d'ensemble de la pensée politique de Lefort, sans prendre en considération la place qu'il occupe dans son élaboration d'une théorie de la modernité politique. De plus, les commentateurs ont eu tendance à se concentrer sur une seule partie de cet essai ou, plus précisément, sur deux parties, à savoir la prise en considération par Lefort de ce qu'il appelle « idéologie bourgeoise » et de son antagoniste, l'« idéologie totalitaire », et se sont beaucoup moins intéressés à cette troisième forme qu'est l'« idéologie invisible ». Ces deux lacunes font précisément l'objet du présent article. Si nous entendons répondre sérieusement à la question « Pourquoi Lefort compte », alors c'est cette idéologie invisible que nous devons scruter avec le plus d'attention. Après tout, les deux autres formes appartiennent désormais à l'histoire. L'idéologie bourgeoise, estime Lefort, a trouvé son expression la plus achevée dans la dernière partie du XIX^e siècle, et si, en 1974, il était fondé à affirmer que l'idéologie totalitaire « régnait sur une grande partie du monde », en 2019, la situation diffère du tout au tout, puisque seuls quelques rares états, tels que la Corée du Nord (et peut-être les fantasmes les plus profonds du cerveau reptilien de Donald Trump) présentent les traits du totalitarisme. L'idéologie invisible, en revanche, qui, selon Lefort, caractérisait à son époque les démocraties occidentales, demeure historiquement proche de notre présent. Concernant la première lacune que j'ai mentionnée, à savoir celle qui concerne la place que Lefort accorde à l'idéologie dans le cadre plus vaste de sa théorie de la modernité politique, je formulerai une remarque et une opinion. Ma remarque, c'est que même si le mot « idéologie » réapparaît assurément dans ses écrits ultérieurs, Lefort semble abandonner le concept d'« idéologie invisible » à peine formulé. Mon opinion est que la prise en compte de l'idéologie invisible soulève des questions troublantes concernant la pièce centrale du dispositif théorique de la modernité politique selon Lefort, à savoir sa prise en compte de la démocratie moderne. Avant de développer cette idée, cependant, je voudrais explorer plus en profondeur les termes mêmes de l'essai en question.

1. *Ibid.*, p. 482.

LA FORME D'ENSEMBLE DE L'IDÉOLOGIE

Lefort s'est montré fort généreux dans son appréciation de la conception marxienne de l'idéologie. Constatant qu'on réduit couramment le concept d'idéologie au corpus de thèses et à l'appareil de croyances qui fournit l'armature visible à la diversité des pratiques collectives, Lefort rend à Marx cet hommage d'avoir compris que l'idéologie renvoie à « la logique des idées dominantes, dérobée à la connaissance des acteurs sociaux et ne se révélant qu'à l'interprétation¹... ». Marx a perçu un certain nombre des traits qui, selon Lefort, sont constitutifs d'une société, au premier rang desquels le fait qu'une société ne peut exister en tant que société humaine qu'à la condition de se forger la représentation de son unité². De même, Marx a compris le pouvoir de l'imaginaire quand il a décrit l'idéologie comme une *camera oscura*, et Lefort va jusqu'à interpréter, dans le *Manifeste communiste*, la célèbre description de l'arrachement de tous les voiles de la société traditionnelle comme le constat que « l'imaginaire... se circonscrit dans l'institution du social, en raison même de l'épreuve qui en vient à être faite de la décomposition de tout système symbolique susceptible de maîtriser cette institution³ ».

39

Anticipant, cependant, l'analyse qu'il fera en 1978 des deux visions de l'histoire chez Marx, Lefort note qu'au moment même où Marx ouvre une voie prometteuse, il « s'emploie aussi à la murer⁴ ». Par la suite c'est le naturalisme et le positivisme qui l'emportent chez Marx, qui tombe dans une opposition grossière entre production et représentation. Ravalant l'institution sociale à l'ordre du réel, Marx fait de la division sociale un donné social primaire, ancré dans les activités de coopération et de division telles qu'elles fonctionnent au niveau naturel du travail. Ce qui est perdu chez Marx, c'est

l'articulation de la division... avec la « pensée » de la division, une « pensée » qui ne saurait se déduire de celle-ci, puisqu'elle est impliquée dans la définition des termes. Ce qui se trouve nié, c'est l'ordre du symbolique, l'idée d'un système d'oppositions en vertu duquel des figures sociales sont identifiables et articulables les unes par rapport aux autres ; c'est le rapport qu'entretient la division des agents sociaux avec la représentation

La confusion entre l'ordre de l'idéologique et l'ordre du symbolique devient ainsi inévitable – d'où la fameuse réduction par Marx du mythologique, du reli-

1. C. Lefort, « Esquisse... », *op.cit.*, p. 481.

2. *Ibid.*, p. 494.

3. *Ibid.*, p. 511. Cf. aussi C. Lefort, « Marx, d'une vision de l'histoire à l'autre », in *Les formes de l'histoire*, p. 333 et sq.,

4. C. Lefort, « Esquisse... », *op.cit.*

gieux, du politique, du juridique et autres discours à une projection dans l'imaginaire de conflits *réels*¹.

À l'opposé du modèle marxien infrastructure-superstructure, Lefort se montre fidèle à son profond ancrage dans l'approche phénoménologique de Merleau-Ponty. Il insiste sur la relation chiasmatique entre forme sociale et verbalisation, entre le procès de socialisation et le discours qui le décrit. Son propos, note-t-il, n'était ni d'« affirmer le primat de la représentation », ce qui serait tomber dans l'illusion d'une « logique indépendante des idées », ni de « céder à la fiction naturaliste » qu'impliquerait l'adhésion à une analyse des mécanismes sociaux. « C'est l'espace social qui s'institue, devons-nous penser, avec la division, et il ne s'institue que dans la mesure où il s'apparaît à lui-même. Sa différenciation à travers les relations de parenté ou les relations de classe, à travers la relation de l'État et de la société civile, est indissociable du déploiement d'un discours à distance du supposé réel, discours énonciateur de l'ordre du monde² ».

La non identité du social et de la sphère de la représentation dans laquelle le social s'apparaît à lui-même, est, bien évidemment, une prémisse fondamentale de la pensée de Lefort, de même que le rôle structurant de la division dans l'institution du social. L'une comme l'autre fonctionnent comme des constantes anthropologiques, présentes dans toutes les formes de société humaine. Or, l'un des aspects les plus singuliers de son essai sur l'idéologie réside dans son insistance à restreindre le phénomène de l'idéologie aux sociétés modernes. C'est une thèse qui contraste fortement non seulement avec la conviction de Marx que l'idéologie constitue une pièce essentielle de la structure de la domination dans toutes les sociétés dans lesquelles une classe règne sur une autre, mais aussi avec l'affirmation de Louis Althusser selon laquelle l'idéologie est « éternelle », du fait qu'un peuple produit toujours une interprétation imaginaire de sa relation véritable avec le monde réel. Selon Lefort, les formations sociales non modernes tiraient leur légitimité de la référence à un ordre transcendant qui ne laissait aucune place à l'idée d'une réalité sociale « en soi intelligible³ ». Lefort soutenait, manifestant en cela la profonde influence de l'anthropologue Pierre Clastres, que de telles sociétés concevaient « l'origine du discours sur l'ordre du monde et sur l'ordre du social » comme provenant d'un « lieu-*autre*⁴ ». Dans une telle société, un disposi-

1. *Ibid.*, p. 499.

2. *Ibid.*, p. 499-500.

3. *Ibid.*, p. 483.

4. *Ibid.*, p. 507. L'important recueil de textes de Clastres, *La société contre l'État*, est paru en 1974, la même année que le travail de Lefort sur l'idéologie. Lefort connaissait déjà très bien Clastres, comme collaborateur

tif symbolique efficace pouvait parfaitement faire écran à l'institution du social et neutraliser l'historicité de l'institution.

Le trait saillant de la modernité, selon Lefort, c'est l'effondrement des marqueurs transcendants de certitude et la perte totale d'efficacité de l'occlusion symbolique. La modernité offre pour la première fois la possibilité de dissocier de l'imaginaire et du réel la dimension symbolique, l'occasion d'assumer cette condition d'indétermination qui s'offre dès lors que cette dissociation est en cours, et, sous le régime de la démocratie moderne, la potentialité de vivre dans « une société historique par excellence¹ ». Toutefois, elle présente aussi pour la première fois le risque que les humains tombent dans l'illusion que le social est intelligible à lui-même et de l'intérieur. Nous en arrivons ainsi finalement à la relation spécifique que décèle Lefort entre idéologie et 'société historique'. Dans une telle société, l'imaginaire cesse de participer du système symbolique qui définit l'institution du social en référant le détail de l'organisation sociale à un discours qui en est coupé.

41

C'est dans la mesure même, écrit Lefort, où surgit la question de l'engendrement du social depuis son lieu propre [...] qu'un type nouveau de discours advient, occupé à désarmer les oppositions et les ruptures dans le double registre de l'espace et du temps. En d'autres termes, l'idéologie est l'enchaînement des représentations qui ont pour fonction de rétablir la dimension de la société 'sans histoire' au sein même de la société historique².

Quelques pages plus loin, Lefort se montre encore plus catégorique quand il affirme que l'idéologie s'organise selon

un principe d'occultation qui ne tient pas à son ouvrage : elle marque un repli du discours social sur lui-même, à la faveur duquel se trouvent élidés tous les signes qui sont susceptibles de démanteler la certitude de l'être du social – signes de la créativité historique, de ce qui n'a pas de nom, de ce qui se dérobe à l'action d'un pouvoir, de ce qui se disjoint au travers des aventures dispersées de la socialisation, signes de ce qui rend une société ou l'humanité comme telle, étrange pour elle-même³.

L'IDÉOLOGIE BOURGEOISE

Cette image du repliement n'est que l'un des nombreux signes de l'influence de Maurice Merleau-Ponty sur ce texte. De même que, pour Merleau-Ponty, la réflexion philosophique émerge de la nature sur laquelle elle réfléchit, en une

et comme auteur.

1. Cf. D. Howard, *The Marxian Legacy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. 312.

2. C. Lefort, « Esquisse... », *op.cit.* p. 510.

3. *Ibid.*, p. 513-514.

intensification ou un redoublement, un pliage itératif, du faire sens de la nature elle-même, de même Lefort voit dans l'idéologie un repliement du discours social sur lui-même, un discours second qui épouse les contours du discours instituant. L'idéologie bourgeoise qui s'épanouit pleinement dans le XIX^e siècle finissant, efface ce repliement, non en le niant mais en le convertissant en une scission entre ce que Lefort appelle le « supposé réel » et le discours d'autorité qui prétend le décrire, le manœuvrer et le déterminer. Rejetant l'*ailleurs* des formations sociales antérieures, l'idéologie bourgeoise n'en oscille pas moins entre des représentations de la réalité sociale et des règles et normes quasi-transcendantes. Incapable d'assumer une *réelle* transcendance, l'idéologie bourgeoise ne propose pas une conception générale unique de l'organisation sociale. Elle se scinde et se multiplie dans son effort pour appréhender une société constamment animée de flux et de tensions. Lefort considérerait cette absence d'un lieu unique qui légitimerait la connaissance du social comme, à la fois, la force et la vulnérabilité de l'idéologie bourgeoise. Sa force, en ce que la pluralité des discours dissimule la tâche idéologique d'homogénéiser et d'unifier le domaine social, si bien que l'écart entre pouvoir et connaissance permet des contradictions et des déplacements qui « assurent, en dépit du conflit, une identité de référence pour les agents sociaux¹ ». Mais si Lefort met ainsi en évidence l'efficacité de l'idéologie bourgeoise, il pointe également des contradictions internes potentiellement sources d'échec. La première découle directement du constat fait par Marx que l'idéologie produit des énoncés universels alors même qu'elle prétend justifier la domination de classe, suscitant ainsi des contre-discours qui contestent sa rationalité et sa prétention à la généralité. Si évidente et si couramment invoquée que soit cette observation, elle entre, dans une certaine mesure, en tension avec le fait qu'à peine quelques pages plus haut, Lefort affirmait que cette forme de l'idéologie bourgeoise était également à l'œuvre dans « la version tant conservatrice que progressiste du discours bourgeois » et « dans les versions socialistes et anarchistes du discours anti-bourgeois² ». S'il en va ainsi, alors les contre-discours qui, de fait, se sont manifestés à l'apogée de l'idéologie bourgeoise étaient eux aussi déjà coulés dans cette forme, ce qui signifie que même si un contre-discours pouvait contester les thèses de tel ou tel courant bourgeois, il ne pouvait le faire que dans des termes qui renforcent l'idéologie bourgeoise. Des contradictions plus profondes découlent de la tension entre la représentation que le discours idéologique se fait de lui-même et son énonciation, entre la validité quasi-universelle qu'affecte la

1. *Ibid.*, p. 522.

2. *Ibid.*, p. 518 et 520.

première, et l'inévitable ancrage de la seconde dans des circonstances empiriques. D'autres contradictions encore surgissent de l'inévitable mise à l'épreuve de la règle par l'usage, quand l'invocation au social menace de mettre en évidence le caractère contingent de la règle. Bref, le discours idéologique se révèle vulnérable en ce qu'il ne peut éviter « de rendre sensible l'instabilité d'un ordre qu'il est fait pour élever à la dignité de l'essence¹ ».

L'IDÉOLOGIE TOTALITAIRE

Comme on sait, Lefort pensait que le totalitarisme était une sorte de *doppelgänger* de la démocratie moderne, une formation réactionnelle réagissant au traumatisme créé par le fait que le lieu du pouvoir fût désormais vide et par la perte des marqueurs de certitude ancrés dans un *ailleurs* transcendant. C'est là la pensée structurante de la théorie lefortienne de l'idéologie totalitaire, et comme c'est là probablement l'aspect le plus connu de son texte, je me contenterai de l'illustrer en évoquant quelques traits essentiels qui opposent cette idéologie à l'idéologie bourgeoise. Tout d'abord, alors que l'idéologie bourgeoise ne présente aucune thèse d'ensemble sur l'organisation de la société, le totalitarisme s'efforce de produire explicitement une vision totalisante du social. Si l'idéologie bourgeoise s'efforce de maintenir une distance tant à l'égard du pouvoir que de l'immanence du monde social, l'idéologie totalitaire se dédouble en, d'une part, un discours du pouvoir centré sur le Parti ou sur le leader et, d'autre part, en la logique immanente des relations sociales elles-mêmes. Lefort fait remarquer que l'idéologie bourgeoise maintient le pouvoir de représentation en déplaçant les contradictions, alors que le totalitarisme condense les contradictions en images qui se reflètent mutuellement et affirme brutalement l'identité de la représentation et du réel². En bref, « le fantasme bureaucratique est d'abolir l'historique dans l'Histoire ; de restaurer la logique de la 'société sans histoire' ; d'égaliser l'instituant et l'institué, de dénier l'imprévisible, l'inconnaissable, la perte continuée du passé sous la fiction d'une action sociale transparente pour elle-même, qui contrôlerait par avance ses effets, et se maintiendrait en continuité avec son origine³ ».

Si les idéologies bourgeoise et totalitaire diffèrent ainsi profondément par la manière dont elles s'efforcent de dissimuler le caractère incertain, indéterminé

1. *Ibid.*, p. 531.

2. *Ibid.*, p. 538.

3. *Ibid.*, p. 546.

et la créativité d'une société historique, elles n'en partagent pas moins la même vulnérabilité fondamentale. À savoir : la division du social et son historicité continuent d'exercer leurs effets déstructurants. En dépit de l'effort constant de l'idéologie pour masquer ces effets, des discordances laissent apparaître « ce que nous sommes maintenant en droit d'appeler le *réel*, pour marquer qu'il s'agit de cela même qui dénonce l'impossibilité du recouvrement¹ ». Il vaut la peine de s'arrêter un instant sur ce terme. À de nombreuses reprises dans son texte, Lefort parle du « supposé réel », mais ici il insiste sur le fait que ce dont il s'agit, on « est en droit de le nommer le réel² ». Jacques Lacan, dont la présence dans cet essai est aussi prégnante que celle de Merleau-Ponty, est manifestement à l'œuvre ici. La distinction lacanienne entre la « réalité », qui est la réalité symboliquement instituée de la société, et le « réel » qui résiste à la symbolisation, sous-tend la conviction de Lefort que l'occultation idéologique échoue quand elle rencontre le « réel » à bon droit ainsi nommé. Si cet échec affecte également les idéologies bourgeoise et totalitaire, elles n'en restent pas moins l'inversion l'une de l'autre. L'idéologie bourgeoise est vulnérable parce qu'elle ne peut se maintenir à l'écart du réel, l'idéologie totalitaire est vulnérable parce qu'elle ne peut soutenir son identification avec le réel.

L'IDÉOLOGIE INVISIBLE

L'idéologie invisible, qui, selon Lefort, caractérisait les démocraties de son temps, découle du système bourgeois de représentation qui atteint son efficacité maximum vers la fin du XIX^e siècle, mais, ajoute-t-il, ce système « n'est plus au foyer de l'imaginaire social³ ». De même, l'idéologie invisible partage des éléments avec le totalitarisme en ce qu'elle s'efforce, elle aussi, d'éliminer la distance entre le discours sur le social et le discours social, mais elle diffère de l'idéologie totalitaire en ce qu'elle recule devant l'affirmation de la totalité et se replie sur le latent ou l'implicite, renouant ainsi avec le système de l'idéologie bourgeoise. Combinant ainsi des éléments des deux formes antérieures, l'idéologie invisible s'avère une « ruse » de l'imaginaire pour éviter leurs points faibles. C'est ainsi que Lefort écrit :

1. *Ibid.*, p. 504.

2. *Ibid.*, p. 504.

3. *Ibid.*, p. 549.

Recouvrir la distance de la représentation et du réel, qui met en péril l'idéologie bourgeoise, renoncer à l'accomplissement de la représentation sous la forme de la totalisation du réel, qui met en péril l'idéologie totalitaire, tel est à nos yeux le double principe qui ordonne une nouvelle logique de la dissimulation¹.

C'est là aussi la double source de l'invisibilité de cette idéologie : elle n'a ni la visibilité des idéaux que proclame la bannière de l'idéologie bourgeoise, ni celle de la vérité manifeste d'une société totalitaire ignorant la division comme la contradiction.

Lorsqu'il décrit cette formation idéologique, Lefort s'aligne sur une sociologie critique portée par des gens tels que Herbert Marcuse, William Whyte, l'auteur de *Organization Man*, inventeur du terme 'group-think' (pensée-groupe), Theodore Roszak, historien de la contre-culture américaine et Jean Baudrillard, à l'époque connu surtout peut-être pour son travail sur la culture de la consommation. Tous ces auteurs partagent la vision d'une société aplanie – rationalisée, conformiste, bureaucratique-corporatiste, pilotée par des experts, sans couture et saisie dans des réseaux de signes qui se renforcent mutuellement. Portée par le besoin de remplacer constamment les formations imaginaires, de tolérer les conflits et d'élaborer des compromis, l'idéologie invisible partage le pluralisme rhizomique de l'idéologie bourgeoise ; mais ne disposant pas, comme celle-ci, de la ressource d'un détour par des normes et des règles quasi-transcendantes, le discours idéologique se trouve alors enfoui dans le procès de socialisation. Les interdits et les distances qu'avait grand soin de maintenir le discours de l'idéologie bourgeoise sont abolis ou laissés de côté, à l'image de ce que Marcuse diagnostiquait dans *L'Homme unidimensionnel* comme désublimation répressive. À la place des relations hiérarchiques codifiées par l'idéologie bourgeoise, Lefort découvre une sorte d'interminable rituel, un simulacre de communication assisté par les technologies médiatiques, qui engendre une société dans laquelle on n'éteint jamais la télévision, qui continue à glapir même quand personne n'est là pour l'entendre. L'individu sujet se trouve lui-même saisi par sa propre image dans ce réseau de socialisation, dans une fantasmagorie de réciprocité, aspiré qu'il est « dans l'hallucination du *proche* dans laquelle s'abolissent le sens du lointain, de l'étranger, de l'insaisissable, les signes du dehors, ceux de l'adversité, ceux de l'altérité² ». Si la société bourgeoise connaissait une décomposition de toutes les formes traditionnelles de production et de représentation, ce que, dans le même temps, elle dissimulait en cherchant refuge dans des modèles du passé ; si la société totalitaire obtenait l'occlusion de

1. *Ibid.*, p. 550-551.

2. *Ibid.*, p. 556.

son historicité en y introduisant des événements fabriqués avant de les exclure absolument en les repliant à l'intérieur de la logique du monde historique ; dans la société occidentale moderne, tout peut être dit et, par suite, tout se déploie dans une perpétuelle nouveauté. Mais ceci se révèle n'être qu'un procédé de plus pour neutraliser la menace de l'historique, car le surgissement répétitif du nouveau ne fait que créer une distance temporelle à l'endroit du passé comme du présent, « et tente d'interdire la question sur le sens de l'ordre établi, la question sur le *possible*¹ ».

46

Dans cet essai qui passe en revue les productions idéologiques de régimes tels que l'Union soviétique ou l'Allemagne nazie, Lefort réserve à cette forme finale de l'idéologie ses critiques les plus acérées et les plus passionnées. Considérée souvent par les commentateurs comme une sorte de rajout faisant suite, après coup, à l'analyse pénétrante du totalitarisme, l'idéologie invisible des démocraties occidentales modernes représente en réalité la forme la plus aboutie du travail de l'idéologie dans le monde moderne. Les laborieuses analyses des formes idéologiques précédentes préparaient le terrain à la compréhension des fonctionnements idéologiques « d'un monde... où la vision, la manipulation des objets, le mouvement sont multipliés sans obstacle par l'instrument et comme ajustés à un tout-visible, tout-manipulable, un tout-explorables² ». C'est dans cette société, et non dans le totalitarisme, que « l'idéologie va jusqu'au bout de son travail » en installant « la grande clôture ; mais en la rendant invisible, en faisant l'économie d'un énoncé sur l'homme total et la société totale³ ».

Lefort a composé son essai sur l'idéologie à une époque où sa théorie de la modernité politique était à peu près constituée. Ainsi qu'il le relate dans la préface à ses *Éléments d'une critique de la bureaucratie* de 1971, sa rupture avec *Socialisme ou Barbarie* en 1958 m'« incita à tirer les conséquences de mon interprétation politique du totalitarisme, à repenser l'idée de la liberté, celle de la créativité sociale, dans le cadre d'une théorie de la démocratie, n'éluant pas la division, le conflit, l'inconnue de l'Histoire à rejeter la tradition révolutionnaire dans toutes ses variantes, une tradition à sa manière aussi oppressive, aussi rigide que celle qu'elle combattait⁴ ». Mais en même temps, ainsi que le rappelle Marcel Gauchet, évoquant son expérience d'étudiant à l'université de Caen, Lefort admirait

1. *Ibid.*, p. 565. La thèse de Lefort semble préfigurer celle de François Hartog, dans *Régimes d'historicité : présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003.

2. *Ibid.*, p. 568.

3. *Ibid.*, p. 568.

4. C. Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op.cit., p. 14.

toujours Marx et discernait, entre les lignes du Marx explicite, un Marx caché qui restait à récupérer¹. L'estime persistante de Lefort pour Marx est tout à fait manifeste dans l'essai sur l'idéologie, mais non moins manifeste la divergence profonde entre Lefort et Marx sur la nature de l'idéologie. Les travaux antérieurs de Lefort, tels que *L'expérience prolétarienne* de 1952 ou *La dégradation idéologique* du marxisme de 1963 présentent l'idéologie dans les termes d'un marxisme plus ou moins orthodoxe, alors même que sa pensée politique évolue manifestement dans une autre direction. Dans la préface de 1971 au recueil *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Lefort parle encore de l'« idéologie de la bourgeoisie », qui diffère nettement de ce qu'il entend en 1974 par « idéologie bourgeoise ».

L'IDÉOLOGIE INVISIBLE DANS LES DERNIERS TRAVAUX DE CLAUDE LEFORT

47

La théorie de l'idéologie que Lefort élabore en 1974 restructure le traitement qu'il fera de l'idéologie dans ses travaux ultérieurs. C'est ainsi que dans son article de 1979, « L'image du corps et le totalitarisme », il traite de l'idéologie bourgeoise dans le sens précis d'un système discursif visant à prévenir le démembrement de la société au sortir de l'âge des révolutions². De même, dans son texte de 1980, « Droits de l'homme et politique », son affirmation selon laquelle Marx restait entravé par la conception « idéologique » des droits ne trouve son sens que dans le cadre élaboré dans « La genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes ». Enfin, dans son texte majeur de 1981, « Permanence du théologico-politique ? » il réitère la mise en garde de son essai antérieur contre toute confusion entre « dimension symbolique », « idéologie » et « religion »³. Mais il semble aussi que soit présente une conception plus conventionnelle de l'idéologie, précisément comme corpus de thèses, dans « La question de la démocratie » de 1983 qui fait observer que les représentations de son unité que se donne la société démocratique, telles qu'« État », « peuple » et « nation », sont enserrées dans une combinaison de discours politique, de construction sociologique et historique et de débat idéologique⁴. Même *La complication : retour sur le communisme*, de 1999, contient de nombreuses références à l'idéologie en tant que corpus de thèses ou appareil de

1. M. Gaucher, *La condition historique*, Paris, Stock, 2003, p. 24.

2. Cf. C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, *op.cit.*

3. C. Lefort, « Permanence du théologico-politique ? », dans *Essais sur le politique*, *op.cit.*

4. C. Lefort, « La question de la démocratie », dans *Essais sur le politique*, *op.cit.*, p.30.

croyances, en dépit de retours occasionnels en direction de la théorie de l'idéologie totalitaire formulée en 1974.

48

Ce qui semble disparaître totalement, c'est la prise en compte de l'idéologie invisible que Lefort analysait avec tant d'acuité critique et de véhémence dans l'essai de 1974. Lefort ne nous aide guère à expliquer ce fait curieux. Il n'est jamais revenu sur son travail antérieur pour en réviser ou en contester les thèses, et il n'a pas davantage réabordé le problème de l'occultation idéologique dans les démocraties occidentales contemporaines. Le projet critique qu'il espérait sauver des ruines du marxisme semble s'être évanoui. Plus précisément, il se fit de moins en moins explicite à mesure que Lefort parcourait la trajectoire qui le conduisit de ses premiers engagements comme théoricien-militant jusqu'à son personnage ultérieur de phénoménologue du monde social, trajectoire qui l'a éloigné de sa conviction initiale que théorie et pratique devaient se recouper pour l'amener à sa certitude de la maturité que le rôle adéquat du philosophe politique est d'explorer les principes structurants de la société. Aucun indice manifeste ne laisse penser que Lefort aurait abandonné délibérément la catégorie de l'idéologie invisible, mais l'hypothèse semble fondée qu'elle ait été marginalisée à mesure que le travail de Lefort se focalisait sur l'opposition plus élémentaire et plus frappante entre démocratie moderne et totalitarisme. Pourtant, après qu'il eût élaboré une analyse approfondie, critique et fortement pessimiste de l'idéologie des démocraties occidentales modernes, comment Lefort a-t-il pu se satisfaire de mettre de côté cette question ? Après tout, sa théorie pleinement développée de la démocratie commence à prendre l'allure d'une idéalisation plutôt que d'une description précise des sociétés existantes dès lors qu'on prend en compte l'affirmation que c'est précisément dans les démocraties occidentales contemporaines que l'idéologie mène à son terme sa tâche de plaquer une « grande clôture » sur l'indétermination béante de la société historique. Ou bien la théorie de l'idéologie invisible est erronée et il faut l'abandonner, ou bien elle complexifie profondément l'analyse lefortienne de la démocratie en tant que régime.

Peut-être le problème réside-t-il pour une part dans l'explication que donne Lefort de l'échec de l'idéologie. Selon lui, si l'idéologie tant bourgeoise que totalitaire échoue, c'est pour des raisons ontologiques, c'est parce qu'en dernière analyse elle ne peut maîtriser le réel. Or ceci s'applique tout autant à l'idéologie invisible. À peine nous a-t-il dit que l'idéologie invisible réalise la « grande clôture », que Lefort immédiatement introduit le doute et se demande si l'idéologie invisible a vraiment résolu les contradictions qui minent l'idéologie. « Comment

le seraient-elles, se demande Lefort, s'il est vrai que la société historique est cette société qui mine toute représentation de son institution¹ » ? Mais cette réponse n'est en réalité qu'une question rhétorique. Cela ressemble un peu à ce que les amateurs de football appellent une « partie pour l'honneur », c'est-à-dire perdue d'avance. Il ne faut peut-être pas s'étonner si « Genèse de l'idéologie dans la société moderne » se conclut non pas dans la tonalité d'un Merleau-Ponty, d'un Clastres, ni même d'un Lacan, mais bien plutôt d'un Martin Heidegger. Comment lire autrement la vision que propose Lefort d'un conflit historique entre l'idéologie et le réel, qui vise, « par-delà les expressions du pouvoir et de l'exploitation, les repères de la socialisation dans le monde moderne et ramène au jour la question de l'*Autre*, la question de l'Être. » Autant dire, comme Heidegger dans le *Spiegel* de 1976 : « Seul un Dieu peut nous sauver. »

La force de la phénoménologie lefortienne des régimes de la société moderne tient à son holisme, mais c'est peut-être là aussi sa faiblesse. En quête des formes originaires qui confèrent au social sa dimensionnalité originale et identifiant « les principes générateurs des relations que les hommes entretiennent entre eux et avec le monde²... », Lefort avance une théorie qui explique tout, mais peut-être aussi beaucoup moins, dans la mesure où les phénomènes singuliers ont pu déjà être prévus en tant qu'illustrations de la théorie. Même le conflit social ne peut se définir que comme représentation d'une division interne, division intervenant à l'intérieur d'un milieu unique et définie par lui. Envisagé sous cet angle, le conflit idéologique, du moins aux époques de l'idéologie bourgeoise et de l'idéologie invisible, peut apparaître moins comme un antagonisme réel que comme manifestation de la structure sociale fondamentale. La démarche critique de Lefort vise apparemment à mettre au jour les traits dissimulés par l'idéologie qui nous empêchent d'habiter pleinement une société historique, en ayant conscience de sa contingence et de notre propre activité instituant ; mais on a du mal à savoir comment évaluer le rôle des acteurs sociaux quand ils produisent de l'histoire contre l'histoire, en une sorte d'avènement énigmatique. Concernant la question de l'idéologie, ce qu'on ne trouve pas dans l'approche ontologique de Lefort ce sont les démarches plus prosaïques et plus courantes de la critique de l'idéologie, à savoir la critique de points de vue spécifiques sur le monde et, si l'on regarde du côté d'Antonio Gramsci et de Louis Althusser, celle des institutions qui entre-

1. C. Lefort, « Esquisse... », *op. cit.*, p. 568.

2. C. Lefort, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, avant-propos, p. 8.

tiennent l'hégémonie idéologique et des pratiques qui concrétisent et perpétuent les formations idéologiques.

UN COMPLÉMENT LACANIEN À LEFORT

50 Au risque d'apparaître régresser vers la réduction de l'idéologie au « corpus de thèses » et à « l'appareil de croyances » que Lefort a si brillamment critiquée, je voudrais aborder pour terminer un terrain d'élection chez Lefort, à savoir la psychanalyse lacanienne. De façon quelque peu provocante, j'avancerai l'idée que ce dont la théorie lefortienne de l'idéologie aurait besoin c'est d'un complément tiré de Slavoj Žižek. Je ne fais pas ici allusion au carnavalesque artiste de performances qu'est devenu ce dernier mais à celui des premiers travaux, tels que *The Sublime Object of Ideology* (*Le sublime objet de l'idéologie*). Claude Lefort a compris qu'à l'époque moderne la désincorporation du pouvoir et la perte des marqueurs de certitude avaient scindé le sujet de la démocratie. Pour libératrices que sont l'indétermination et l'historicité, elles s'accompagnent d'un contre-courant traumatique qui inflige au sujet « une intolérable épreuve ». Bien que le traumatisme constitue une part indispensable de l'analyse par Lefort de la fragilité de la démocratie et de la tentation du totalitarisme, il ne propose pas une théorie lacanienne pleinement élaborée du sujet, ni ne prolonge son analyse de l'idéologie par une théorie du processus qui amène les individus à s'identifier à une idéologie spécifique. Ici la théorie lacanienne de Žižek apporte un complément pertinent à Lefort, auteur chez qui le jeune Žižek discernait « une théorie complète de la démocratie grâce aux interprétations lacaniennes de Claude Lefort¹ ».

À la différence de Lefort, Žižek, comme Louis Althusser dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État », part de la fonction du Grand Autre ; mais à la différence d'Althusser, Žižek souligne le fait que l'ordre symbolique lui-même est fissuré. Le Grand Autre est non-tout, car il comporte dans son être même un élément non symbolique et non symbolisable, un lieu vide ou Lacune structurelle. Žižek met alors en évidence une faiblesse dans la façon dont Althusser rend compte de l'interpellation, à savoir qu'il ne propose aucune théorie de l'« identification » au travers de laquelle le sujet répond au « salut » du Grand Autre. Autrement dit, Althusser traite le message de l'idéologie comme émanant d'un unique emplacement de pouvoir pour empreindre une identité ou, plus précisé-

1. Žižek *Interrogating the Real*, New York, Continuum, 2005, p. 21. Ce commentaire comporte également une référence à Lefort, *L'invention démocratique*, *op.cit.*

ment, imposer une position au matériau malléable du sujet humain. En quête d'une théorie qui explique comment et pourquoi le sujet s'identifie à l'appel idéologique, Žižek se tourne vers la nature du fantasme. Suivant à nouveau de près Lacan, il définit le fantasme comme une construction qui permet au sujet de trouver un accommodement avec le noyau traumatique qui réside au cœur de l'Autre, à savoir le vide ou Manque. Le fantasme est une construction qui a pour fonction de cacher ce vide, ce rien, c'est-à-dire le manque au sein de l'Autre. Avant d'être pris dans une identification idéologique avec le Grand Autre, en un processus symbolique de reconnaissance ou de fausse reconnaissance, le sujet est « piégé par l'Autre » à travers un paradoxal objet-cause de désir¹. Autrement dit, l'identification avec l'idéologie repose sur le Manque qui est constitutif du sujet lui-même, qui alimente le fantasme que *quelque part hors d'ici* se trouve l'objet perdu qui va colmater le manque qui affecte sa structure. L'intériorisation de l'idéologie n'aboutira jamais complètement à cause de ce qui subsiste de réel, cet élément in-symbolisable. Mais s'opposant à toute idée qui voudrait que cet élément inassimilé offre un point de résistance tout trouvé aux pouvoirs de l'idéologie, Žižek insiste sur le fait que

ce reste, loin d'empêcher la soumission complète du sujet à l'injonction idéologique, en constitue la condition même ; c'est précisément ce surplus non intégré de traumatisme dépourvu de sens qui confère à la Loi son autorité inconditionnelle².

Il est certain que Žižek part d'une prémisse autre que celle de Lefort puisqu'il met l'accent sur la division comme trait constitutif du psychisme de l'individu, plutôt que du social³. Je me risquerai à dire, cependant, qu'en dépit des distances prises ultérieurement par Žižek à l'égard de Lefort, on peut constater de fructueuses interactions entre ces deux constructions lacaniennes de l'idéologie. Alors que Lefort propose un vaste tableau historique et synthétique du rôle de l'idéologie dans les sociétés modernes, sur lequel, dans sa jeunesse, Žižek s'est appuyé à plusieurs reprises, lui-même a théorisé la façon dont l'idéologie peut agir sur l'individu.

L'IDÉOLOGIE INVISIBLE ET LE MOMENT PRÉSENT

1. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, New York, Verso, 1989, p. 44.

2. *Ibid.*, p. 43.

3. J'analyse en détail cet aspect et d'autres de la trajectoire de Žižek dans les deux derniers chapitres de *Adventures of the Symbolic Postmarxism and Radical Democracy*, New York, Columbia University Press, 2013.

Lefort ouvre son essai sur l'idéologie par un curieux inventaire déflationniste de tout ce qu'il n'allait pas y faire. Je terminerai cet article, moi aussi, par l'aveu, beaucoup plus ramassé, de ce que je ne puis tout à fait mener à bien, à savoir une réponse circonstanciée à la question de savoir si la théorie lefortienne de l'idéologie invisible éclaire notre présent. Mais j'aimerais suggérer brièvement pourquoi il semble que ce soit le cas.

52

Lefort a élaboré son analyse dans le contexte d'un capitalisme structuré par un imaginaire du pouvoir, de la maîtrise et de l'organisation à tous les niveaux. Un peu plus d'une décennie plus tard, des théoriciens tels que Claus Offe ont commencé à évoquer une ère nouvelle, celle du « capitalisme désorganisé », faisant valoir que l'économie centrée sur des États-nations et des régions distinctes avait amorcé une transition non seulement vers une mondialisation et une division planétaire du travail, mais aussi vers un affaiblissement de la centralisation du pouvoir, avec des flux de biens et d'informations complexifiés et décentrés. Grâce à la transmission informatique de l'information, les distances spatio-temporelles entre les gens se sont trouvées spectaculairement réduites, alors même que les moyens de surveillance s'accroissaient¹. Ainsi que le remarquent Scott Lash et John Urry, le capitalisme désorganisé ne signifiait pas « seulement » le passage à une « sorte de désordre randomisé à forte entropie », mais surtout « un processus assez systématique de désagrégation et de restructuration² ». Les systèmes à pilotage automatique étaient déjà une réalité technique dans les années 1980, mais dès l'entrée dans le vingt-et-unième siècle, on les trouve partout. Ils ont accéléré les processus repérés par Offe, Lash et Urry – une prolifération apparemment infinie et auto-engendrée de réseaux, de flux, de divergences et de convergences, combinée en une relation chiasmatique avec des modes évolutifs de pouvoir et de surveillance.

Aujourd'hui, les algorithmes gouvernent une grande partie des activités économiques du monde. Mais de plus en plus, également, ils structurent en profondeur la sphère politique, et peut-être notre subjectivité individuelle. S'appuyant sur une puissance de calcul toujours croissante et interconnectée, les algorithmes permettent simultanément une expansion sans précédent du « big data » et un ciblage direct des individus. S'appuyant sur de nouveaux développements des sciences du comportement, les « architectures de choix » pèsent sur les instruments intuitifs

1. Cf. C. Offe, *Disorganized Capitalism : Contemporary Transformations of Work and Politics*, Cambridge, MIT Press, 1985. Cf. aussi David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Basil-Wiley, 1990, p. 174-179.

2. Cf. S. Lash and J. Urry, *The End of Organized Capitalism*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987, p. 9.

qui servent aux individus de guides dans leurs choix afin de les pousser dans telle ou telle direction¹. Vanté sous le slogan du « paternalisme libertarien » par ses champions tels que Cass Sunstein et le prix Nobel d'économie 2017 Richard Thaler, cette technique de pilotage a pris une dimension plus inquiétante depuis l'élection de Donald Trump en 2016, avec la révélation d'ingérences russes dans l'élection présidentielle américaine et l'exploitation par la campagne de Trump des données de millions d'utilisateurs de Facebook. Les structures de pouvoir se corrélaient avec des formes de spontanéité qui sont à la fois réelles et illusoire. Le marketing viral, par exemple, exige certes une planification stratégique, mais dépend de l'intervention d'individus qui, spontanément, transmettent à d'autres le message marketing, ouvrant ainsi à la diffusion et à l'influence du message un potentiel de croissance exponentiel. De même, ainsi que le dénonçait la romancière américaine Annie Proulx dans une récente intervention

Nous vivons un glissement massif de la démocratie représentative vers quelque chose, appelé démocratie directe virale, qui s'abat à présent sur nous en un tsunami de ces déchets que sont les données brutes².

Ce n'est plus la télévision qu'on n'éteint jamais, mais l'ordinateur, ou plus précisément le fil Twitter. En cette époque de Trump, quand des leaders autoritaires s'efforcent d'alimenter le culte de leur personnalité, on pourrait être tenté de conclure que nous sommes retournés à l'idéologie bourgeoise, encore que sous une forme perverse, dans la mesure où il existe apparemment une communication clairement hiérarchisée ; ou, sur un mode plus sombre, de déceler la latence de l'idéologie totalitaire dans les investissements fantasmatiques qu'attire le leader populiste charismatique. Toutefois, l'usage que fait Trump de Twitter semble relever plus précisément d'une forme hypertrophiée de la fantasmagorie de réciprocité que Lefort analysait au début des années 1970. Même le mode d'expression fréquemment utilisé par Trump conforte cette analyse. Ainsi que l'ont noté nombre d'observateurs, ce dernier utilise souvent des formulations telles que « on m'a dit que » ou « beaucoup de gens disent... ». Jenna Johnson, éditorialiste au *Washington Post* a indéniablement raison de souligner les motifs cyniques de telles tournures :

1. Cf. notamment C. Sunstein and R. Thaler, *Nudge : Improving Decisions About Health, Wealth and Happiness*, New York, Penguin, 2008. Pour une analyse excellente de ces courants en général, notamment concernant les fondateurs de la psychologie sociale contemporaine et de l'économie comportementale, D. Kahneman et A. Tversky, voir Tamsin Shaw, « Invisible manipulators of our mind », *New York Review of Books*, 20 avril 2017, p. 62-65.
2. A. Proulx, Acceptance Speech for the National Book Foundation's Medal for Distinguished Contribution to American Letters, Nov. 20, 2017.

Trump formule souvent ses jugements les plus contestables de cette façon, ce qui lui permet de partager une idée contestable, ragot de tabloïde ou théorie du complot, sans formellement la faire sienne. Si ce propos a du succès, Trump, souvent, abandonnera la formulation distanciée – ‘les gens pensent’ ou ‘certains disent’ . Si ce n’est pas le cas, il peut toujours prétendre qu’il n’a jamais dit la chose qu’on l’accuse d’avoir dite, faisant comme s’il s’était contenté d’avoir répercuté les pensées que quelqu’un d’autre avait émis sur Twitter¹.

C’est sans doute vrai, mais il importe également de voir que cette forme de discours s’appuie sur le vieux fantasme populiste que la forme la plus authentique de représentation du peuple réside dans le leader, qui pressent la volonté populaire avant même que le peuple ait pris conscience de ce qu’il désire, même si cela a aussi pour fonction d’insérer Trump dans la chaîne virale horizontale qui relaie un message d’émetteur à émetteur.

54

Dans un contexte marqué par la désorganisation du *système* capitaliste planétaire, ainsi que par de nouveaux media, de nouvelles constellations politiques et de nouveaux personnages politiques qui jettent le trouble sur bien des idées que nous nous faisons de la politique, il semble non seulement utile mais urgent d’élaborer une théorie qui rende compte d’une forme idéologique dans laquelle se trouve dissimulée la distance entre réel et représentation, même lorsqu’elle renonce à réaliser la représentation sous la forme d’une totalisation du réel. Ce qu’impliquerait un rigoureux renouvellement de la théorie de l’idéologie invisible selon Lefort pour que continue à s’appliquer aujourd’hui la conception du régime démocratique qui a fait sa notoriété – c’est là une question que je laisse ouverte.

Traduit de l’anglais par Daniel Blanchard

1. J. Johnson, « ‘A lot of people are saying...’ : How Trump spreads conspiracies and innuendoes, » *Washington Post*, June 13, 2016 ; plus récemment : Ch. Blow, « Trump is not Hitler... But the Lies », *New York Times*, October 19, 2017.